Etienne Gilson

ELEMENTOS DE UNA METAFISICA TOMISTA DEL SER

Traducido por
PEDRO JAVIER MOYA OBRADORS

Espíritu 41 (1992) 5-38

1992

Título del original francés:
Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être
Publicado en ADHDLMA 40 (1973) pp. 7–36


Etienne Gilson

1. Ens et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in primo libro suæ Metaphysicæ...[1]

Ente y *esencia* son las dos primeras concepciones del intelecto. Esto no quiere decir que, en el tiempo, estas dos nociones sean formadas explícitamente antes que las demás, sino que se presentan al análisis como presupuestas por todas ellas, sin presuponer a su vez ninguna otra. La fórmula de Avicena es más compleja: *Dicendum igitur quod ens et res et necesse talia sunt quos statim imprimuntur in anima prima impressione quæ non acquiritur ex aliis notionibus se...*[2] Tomás elimina *necesse*;[3] emplea frecuentemente *essentia* en lugar de *res*, pero se verá que los dos son equivalentes; por el contrario, *ens*, está siempre presente.

- Ens est illud quod primo cadit in conceptione humana, ut Avicenna dicit...[4]
- Primum cadens in apprehensione intellectus est ens, ut Avicenna dicit...[5]
- Primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit...[6]

---

[1]Ente et Essentia, Prœmium.

[2]Met., II, 1.

[3]Esta eliminación ha sido siempre para mí motivo de sorpresa y de reflexiones que no me han llevado a conclusiones del todo satisfactorias. La respuesta que viene en primer lugar a la mente es que un musulmán como Avicena, une espontáneamente las dos nociones de ser y de *necesario.* Y sin duda alguna es en este sentido en el que hay que buscar la respuesta, si bien es difícil de formular. En primer lugar, todo ser es necesario en tanto que es; seguidamente, Tomás piensa que la necesidad de ser es la esencia misma de Dios, puesto que su esencia es ser en acto: *"cum ipsa necessitas essendi sit essentia ejus, ut ex supra dictis patet"* (CG I, 42, 9). Tomás ha demostrado (CG I, 13), que Dios es causa primera, y después (CG I, 15, 5), que hay un per se necessarium, y por último, (CG I, 21–22), que la esencia de Dios es ser. En efecto, es en la S.Th. I, 2, 3, Resp. donde se prueba que Dios es el ser necesario por sí mismo: *Tertia via est sumpta ex possibili et necessario...* Sin este *aliquid quod est per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde*, no habría nada: *modo nihil esset.* De ahí se sigue que no hay en Dios nada en estado de posibilidad, y que su esencia es su ser. La presencia, tras el argumento, de la composición de esencia y existencia en lo finito se ve plenamente en S.Th. I, 3, 4, Resp.: *Secundo, quia esse est actualitas omnis formæ vel naturæ: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.*

[4]I Sent., 1, 3, 3.

[5]I Sent., 38, 1, 4, 4.

[6]In Metaph., I, 2.

- Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicæ suæ.[7]

2. Ens non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum.[8]

Como participio presente de *esse* empleado sustantivamente, *ens* denota primeramente esto último, es decir, el acto de ser; y connota solo indirectamente lo que este ser es. Que yo sepa, Tomás ha escrito dos veces que *ente* significa solamente el acto de ser con exclusión de la esencia. Nuestro comentario recupera la fórmula que siempre expresará la postura de Tomás de Aquino, pero, las expresiones de las Sentencias, a veces un tanto excesivas, hacen resaltar mejor el fondo mismo del pensamiento: en este caso, el primado del acto de ser. Toda doctrina en que el sentido directo de *ens* no es el acto por el cual una cosa es, se desvía de la enseñanza auténtica de Tomás de Aquino.

3. Nomen rei a quidditate imponitur sicut nomen entis ab esse.[9]

Essentia deja traslucir la raíz verbal *esse* y hace pensar en un imaginario participio de presente *essens*, que estaría con respecto a *esse* en la misma relación que el inglés *being* está respecto a *to be*. Siguiendo en esto a Boecio, Tomás interpreta *essentia* por un equivalente del griego *ουσία*: *ousia enim apud Græcos idem est quod essentia apud nos, ut ipsemet (Boetius) in libro "De duabus naturis" fatetur.*[10]

Por otra parte, aunque la esencia no sea el ser, es aquello por lo que y en lo que la cosa tiene el ser: *Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse.*[11] Por esta razón la esencia es lo que se responde a la pregunta ¿qué cosa es?

- Essentia est id quod per definitionem rei significatur.[12]
- Quidditatis vero nominem sumitur ex hoc quod per definitionem significatur.[13]

[7] De Veritate, I, 1, Resp.; Cfr. op. cit. 21, 1, Resp.
[8] I Sent., 8, 4, 3.
[9] CG I, 25, 10.
[10] Ente et Essentia, II, 6 bis.
[11] Ente et Essentia, I, 2.
[12] Ente et Essentia, II, 3.
[13] Ente et Essentia, I, 2.

- Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere, vel specie, est quod significamus per definitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiæ a philosophis in nomen quidditatis mutatur: et hoc est quod Philosophus in 7 Metaphysicæ frecuenter nominat quod quid erat esse, id est: hoc per quod aliquid habet esse quid.[14]

4. Non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse aliquid sit.[15]

La esencia no es nada sin su acto de ser (esse), pero éste no es nada si no es el ser de algo; el ser finito no es sino aquello por lo cual, una esencia o cosa, es.

5. Nihil est formalius aut simplicius quam esse.[16]

Aquello que en el ente es otro que (aliud) el ser, está respecto de este acto de ser, en la relación de materia a forma y de potencia a acto.

- Ipsum esse est perfectissimum omnium. Comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem nisi inquantum est. Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut

[14]Ente et Essentia, I, 2. La palabra *natura* se utiliza aquí si se considera en el sentido que conduce al ser natural físico o biológico objeto de las ciencias de la naturaleza. Como constituyente del ser finito, la naturaleza no es otra cosa que la esencia como principio de operaciones del ente: *Hoc etiam (essentia) alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundum... quod natura dicitur omne illud quod intellectu quocumque modo capi potest...* En este sentido muy indeterminado, todo lo que se puede concebir es una naturaleza, pero aquí se trata de un sentido casi metafórico, como cuando Aristóteles dice que *omnis substantia est natura*: Metaph., 4, 1015a, 12; así comentado por Tomás, In Metaph., V, lect. 5 n. 823 (sigo la nota de R. Spiazzi, *Opuscula Philosophica*, p. 6, nota 2): *Et ex hoc secundum quandam metaphoram et nominis extensionem, omnis substantia dicitur natura, quia natura quam diximus quæ est generationis terminus substantia quædam est. Et ita cum eo quod natura dicitur, omnis substantia similitudinem habet.* En este sentido amplio, toda naturaleza es una sustancia, pero, en sentido propio, la naturaleza es la esencia o forma de la sustancia, como principio de sus operaciones: *Tamen nomen* naturæ *hoc modo sumptæ videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur.* Qidditatis *vero nomen sumitur ex hoc quod per definitionem significatur; sed* essentiam *dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.*

[15]In de Div. Nom. art. 751.

[16]CG I, 23, 2.

receptum ad recipiens; cum enim dico esse hominis vel equi, vel cujuscumque alterius ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem illud cui competit esse.[17]

- *Formalius* se entiende aquí por oposición a *materiale* y *potentiale.* Lo más formal es también más acto, y por tanto, más perfecto: Dicitur etiam essentia forma, secundum quod per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscujusque rei, sicut dicit Avicenna in II Metaphysicæ suæ.[18] Lo que es verdad de la esencia *(certitudo)*, lo es con mayor razón del *esse.*

Nunca se insistirá demasiado en que este primado del ser es la línea que divide el tomismo de una metafísica del bien. Para ser bueno, es preciso, ante todo, ser. Para ser causa, propio de lo que es bueno y *diffusivu sui*, es necesario ante todo, ser: *Hoc nomen bonum est principale nomen Dei inquantum est causa, non tamen simpliciter, nam esse absolute præintellegitur causæ.*[19]

6. Hoc quod habet esse efficitur actu existens.[20]

Lo que tiene el ser, es por eso mismo actualmente existente. Pero lo que no es actualmente existente no es nada, pues toda otra perfección, para ser real, presupone la existencia. El ser *(esse)* es pues, la perfección suprema, condición de todas las otras, la perfección de las perfecciones:

- Hoc dico esse est inter omnia perfectissimum, quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quælibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur; . . . sed hoc quod habet esse efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse, est actualitas omnium actuum et perfectio perfectionum.[21]

[17]S.Th. I, 4, 1, ad 3m.
[18]Ente et Esentia, I, 2.
[19]S.Th. I, 13, 11, ad 2m.
[20]De Pot. VII, 2, 9m.
[21]De Pot. VII, 2, 9m. *Unde patet quod hoc quod dico* esse *est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est quod ei quod dico* esse, *aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans sicut actus potentiam: esse enim quod hujusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad* esse *quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriæ materiæ in loco diferentiæ, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum, hoc esse ab illo esse dinstinguitur, in quantum est talis vel talis naturæ. Et per hoc dicit Dyonisius (Div. Nom. V) quod dicit viventia sit nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse.*

El empleo del verbo *efficitur* no debe hacer pensar en una causalidad eficiente del *esse*. Este es causa en el orden de la causalidad formal. Pero es por su forma actualizada por su acto de ser propio *(suum esse)*, por lo que la sustancia es causa eficiente o motriz, y por tanto productora de ser.

7. Omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale.[22]

El *esse rei* es el ser de la cosa completamente constituida, esencia y acto de ser. El ente completamente constituido (cosa y acto de ser) es la sustancia. Todo lo que se añade a la sustancia es, por definición, accidente:

- Omnis res inhærens alicui præter suam substantiam est accidens.[23]

La sustancia se define con relación a sí misma; el accidente se define con relación a la sustancia, que es el sujeto del que depende su ser:

- Accidens definitur per aliquid quod est extra essentiam ejus, scilicet per subjectum a quo secundum suum esse dependet.[24]
- Accidentia entia dicuntur, non quia in seipsis esse habeant, sed quia esse eorum est in hoc quod insunt substantiæ.[25]
- Et quia esse est actus entis, hoc autem verbum, inesse, est designans inhærentiam accidentis, ideo inesse rei perfectæ est esse accidentis, quod extraneum a rei natura esse necesse est.[26]

[22]CG I, 22, 2.

[23]De Pot. VIII, 2, Resp.

[24]De Pot. VIII, 4, 5m.

[25]De Subs. sep., VIII, 86.

[26]De natura accidentis, I, 466. N.B. – Este opúsculo, de discutida autenticidad, no me parece indigno de santo Tomás, a cuya doctrina se adhiere estrechamente; ver en el art. 467 la observación de que el accidente no está en el esse acto de ser sino en el de la sustancia: *Nec erit (accidens) ut in subiecto in ipso esse rei quod est maxime intimum rei, sed in ipsa re cujus esse est actus: hoc enim esse est substantiale, non accidentale... Et ideo hoc esse formalius se habet ad rem constituendam in genere entis, quam ipsa forma rei quæ hoc ipsum esse dat, vel materia cui datur, ex quibus compositum resultat cujus est hoc esse ut entis.* Si el artículo siguiente (n. 468) no es de la pluma de Santo Tomás, es de un discípulo que lo había comprendido notablemente: *Intimius ergo ad rem ipsam quæ est ens, inter omnia est ipsum esse ejus; et post ipsum ipsa forma rei qua res habet ipsum esse; et ultimo ipsa materia, quælicet sit fundamentum in re, inter omnia ab ipso tamen esse rei magis distat. Cui propinquissimum est ipsa res, ut cujus est, cum per rem insit et formæ et materiæ, nisi in homine ubi esse formæ communicatur toti, et illud esse est formæ ut a qua est, quia ipsa est principium ipsius esse, et ultimo est ipsius materiæ, ut ejus in quo recipitur.* Si no es exactamente su estilo acabado, es el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

Esta denominación del acto de ser como *esse substantiale, non accidentale*, debería desengañar a los que, a pesar del mismo Santo Tomás, quieren que el esse sea un accidente de la sustancia. El acto de ser causa el de la sustancia, mientras que el accidente le toma el suyo: *esse non dicitur accidens quod sit in genere accidentis, si loquamur de ese substantiæ (est enim actus essentiæ), sed per quandam similitudinem, quia non est pars essentiæ, sicut nec accidens.*[27] No hace falta tomar un sentido analógico por el sentido propio.

8. Hoc quod est esse in nullius creaturæ ratione perfecte includitur: cujuslibet enim creaturæ esse est aliud ab eius quidditate.[28]

Tomás no dice que el ser del ente sea otra cosa que la quiddidad, o esencia del acto finito, pues —ya lo hemos dicho— sin su quiddidad, el ser finito no es. Dice sin embargo, y frecuentemente, que el ser de la sustancia es otro que (aliud) la esencia.

- Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo vel phœnix, et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate; nisi forte sit aliqua res (scilicet Deus) cujus quidditas sit suum esse, et hæc res non potest esse nisi una et prima.[29]

- Nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse.[30]

Esta es la posición que se hizo célebre bajo el nombre (mal escogido) de distinción de esencia y existencia o (preferiblemente) composición de esencia y existencia (o de esencia y ser). Sea cualquiera el nombre que se le dé, es el reverso de la que pronto nos encontraremos como la identidad en Dios de la esencia con el ser. Decir que todo ente finito está compuesto de esencia y ser, es decir que ese ente no es Dios.

[27] De Pot. V, 4, 3m.
[28] De Veritate, X, 12, Resp.
[29] Ente et Essentia, V, 3.
[30] CG I, 22, 9.

9. Esse est aliquid fixum et quietum in ente.[31]

El ser es algo fijo y en reposo en el ente. En efecto, el ser (esse) del ente es acto (no potencia) y forma (no materia), y lo que no tiene materia ni potencia está por eso mismo despojado del devenir. El acto de ser del ente en devenir no está en devenir. Se puede decir lo mismo de otra manera: el *esse* del ente no es un ente, sino más bien aquello por lo que el ente *es*; el ser del ente en devenir no está en devenir.

Comparar esta posición con otra, igualmente tomista, de que las formas, actuadas por sus respectivos actos de ser, no se suceden en la materia por vía de devenir; la forma siguiente reemplaza a la precedente en la materia preparada para recibirla (ver más adelante). Así pues, no hay nunca *devenir de la forma* sino *por las formas*, a las que el acto de ser (que es inmóvil) confiere existir en la materia en cada momento. Según la palabra del poeta:

La materia permanece y la forma se pierde.

10. Unumquodque est per suum esse.[32]

Puesto que el acto de ser es lo que hace de la cosa un ente, es necesario que este acto de ser sea propio de la cosa que lo recibe.

- Acordándose de que el acto de ser es el constitutivo más formal del ente, Tomás dice que el ser es diferente en las cosas diferentes: in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est.[33]
- A diversos objetos, diversos actos de ser: Esse est in diversis diversimode.[34]
- Cada cosa tiene en sí su ser propio distinto de todas las otras cosas: habet enim res unaquæquæ in seipsa esse proprium ab omnibus aliis rebus distinctum.[35]

Esta doctrina exige una atenta reflexión, pues se ha intentado concebir este *esse* propio de cada ser como específicamente distinto del de cualquier

[31] CG I, 20, 24.
[32] CG I, 22, 5.
[33] I Sent. 19, 5, 5 sol.
[34] Ente et Essentia, VI.
[35] CG I, 14, 2.

otro. De hecho, el *esse* causa en todas las cosas el mismo efecto: hace de ellas entes, pero para tener la existencia actual, es preciso que cada cosa, o esencia, tenga su acto propio de ser: *esse uniuscuiusque est ei proprium et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei.*[36]

La presencia, en cada sustancia, de un acto de ser que le sea propio, es lo que separa irreductiblemente la ontología tomista de la ontología escotista. Porque el ente tomista tiene su ser propio, distinto de cualquier otro, el ser no puede predicarse de dos sustancias mas que analógicamente; para que el ser pueda ser predicado unívocamente de dos cosas, sería preciso que ambas no tuvieran mas que un ser común, y consecuentemente que no fueran mas que una sola cosa.

11. Res propter hoc differunt, quod habent diversas naturas quibus acquiritur esse diversimode.[37]

Cada cosa es un ente distinto en virtud del *esse* que hace de ella un existente, pero su *esse* la hace distinta como ente *(ens)*, no como cosa *(res)*. Puesto que, como causa formal del ente, el acto de ser produce en todos el mismo efecto, no pueden ser diversificados mas que por sus esencias o naturalezas.

Las cosas son diferentes, en lo que tienen de naturalezas diferentes, en razón de las cuales adquieren el ser de maneras diferentes:

- Res propter hoc differunt, quod habent diversas naturas quibus acquiritur esse diversimode.[38]

Tomás dice además, que el ser de un hombre y el de un caballo no son el mismo ser y que el ser de tal hombre no es el ser de tal otro:

- Non idem est esse hominis et equi, nec huius homini et illius homini.[39]

La razón de ello es que tal ser se distingue de tal otro no en tanto que ambos son, sino en tanto que son de tal o cual naturaleza.[40] Un importante corolario es que, puesto que el ser es bueno en tanto que es, las diversas maneras de ser resultan de la diversidad de esencias, definiendo por eso mismo, una jerarquía de seres:

[36] De Pot. VII, 3, Resp.
[37] CG I, 26, 3.
[38] CG I, 26, 3.
[39] S.Th. I, 3, 5, Resp.
[40] De Pot. VII, 2, 9m.

- Ex diverso modo essendi, constituuntur diversi gradus entium.[41]

12. Esse proprium cuiuslibet rei est tantum unum.[42]

Cada cosa no tiene mas que un único ser propio. Esto es evidente, puesto que habría dos cosas —y no una sola— si hubiera dos seres. De ahí se sigue la importante doctrina de la unicidad de la forma sustancial en el ente.

13. Nihil est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse.[43]

El *esse* confiere al ente la existencia actual, pero es la esencia como forma la que hace al ente ser lo que es:

- Quælibet forma substantialis facit ens completum in genere substantiæ, facit enim ens actu et hoc aliquid.[44]

Actualizando una forma tal, el *esse* determina necesariamente un ente único, cuya unidad es la de su forma:

- En efecto, es al mismo principio al que debe la cosa ser un ente y ser una; y es porque lo que se denomina por formas diferentes, no es uno absolutamente sino por accidente, como un hombre blanco.[45]

Por ejemplo, si se admite que el alma está unida al cuerpo como su forma sustancial, no puede haber allí mas que una sola alma en un solo cuerpo:

- Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine, sensitiva et intellectiva et nutritiva.[46] O también: In uno individuo non est nisi una forma sustantialis, et secundum hoc oportet dicere quod per formam substantialem, quæ est forma humana, habet hoc individuum, non solum quod sit homo, sed quod sit animal, et quod sit vivum, et quod sit corpus, et substantia et ens.[47] Como sigue diciendo el mismo texto: Cada cosa es una en tanto que es un ser. Ahora bien, es por

[41] CG I, 50, 7.
[42] CG I, 42, 17.
[43] S.Th. I, 76, 3, Resp.
[44] CG II, 58, 6.
[45] S.Th. I, 76, 3, Resp.
[46] S.Th. I, 76, 3, Resp.
[47] De Spirit. creat. 3, Resp.

su forma que cada cosa es un ente en acto, bien se trate del ser de la sustancia o del ser del accidente; por tanto, toda forma es acto, y consecuentemente es la razón de la unidad por la cual cada cosa es una.

1. Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma; principium autem dico, non factivum, sed formale, quod aliquid *est* et denominatur *ens*. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse: quod non contigit de principio effectivo cum eo cui dat esse. Et hoc esse est in quo subsistit substantia composita quæ est una secundum esse, ex materia et forma constans.[48]
2. Impossibile est unius et eiusdem rei esse plures formas substantiales; nam cum forma substantialis faciat esse non solum secundum quid, sed simpliciter, et constituat hoc aliquid in genere substantiæ si prima forma hoc facit, secunda adveniens, inveniens subiectum iam in esse substantiali constitutum, accidentaliter ei adveniet; et sic sequeretur quod anima sensibilis et rationali in homine corpori accidentaliter uniantur. Nec potest dici quod anima vegetabilis quæ in planta est forma substantialis, in homine non sit forma substantialis, sed dispositio ad formam, quia quod est de genere substantiæ nullius accidens esse potest.[49]
3. Inter omnia esse est illud quod inmediatius et intimius convenit rebus, ut dicitur in lib. De Causis (prop. 4); unde oportet, cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiæ, ante omnia intelligatur advenire materiæ, et inmediatius ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formæ substantialis quod det materiæ esse simpliciter; ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est... Ex quo patet quod inter formam substantialem et materiam non potest cadere aliqua forma substantialis media, sicut quidam voluerunt, ponentes quod secundum ordinem generum, quorum unum sub altero ordinatur, est ordo diversarum formarum in materia... Sed hac positione facta, sola prima forma, quæ faceret esse substantiam actu, esset substantialis, aliæ vero omnes accidentales; quia forma substantialis est quæ facit hoc aliquid, ut iam dictum est. Oportet igitur dicere, quod eadem numero forma sit per quem res habet quod sit substantia, et quod sit in ultima specie specialissima, et in omnibus intermediis generibus.[50]

[48] CG II, 68, 3.
[49] De Pot. III, 9 ad Resp.
[50] De Anima, 9, Resp.

14. Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res cui conveniat esse non in subjecto.[51]

La definición más común que se suele dar de la sustancia es: Lo que es por sí. Esta definición no es tomista, pues sólo Dios es por sí. *Ens per se non est definitio substantiæ.*[52] Según la definición común, la sustancia se definiría por el género *ser* y la diferencia específica *por sí*; pero ya se sabe que *ser* no es un género porque todo lo que se le podría añadir como diferencia específica sería ya ser. Como género, el ser incluye todas sus diferencias específicas posibles. Refiriéndose a la distinción de "esencia" y "ser" en lo finito, se puede decir que la sustancia es aquello cuya esencia es tal, que es capaz de subsistir si recibe el acto de ser. Es algo a lo que conviene la existencia por sí y no por un sujeto.

15. Forma corporis non est ipsum esse sed essendi principium.[53]

Santo Tomás dice frecuentemente que la forma da el ser, pero no da a la sustancia más que el ser que ella misma recibe. Y todavía más a menudo dice que el ser viene a la sustancia *per formam*, pero el ser que la forma transmite es el que ella misma tiene del *esse*.[54]

- Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiæ cuius actus est ipsum esse; sicut diaphanum est æri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum lucis.[55]

- Unde in compositis ex materia et forma, nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse; forma tamen potest dici ipsum quo est, secundum quod est essendi principium. Ipsa autem tota substantia est ipsum quod est, et ipsum esse est quo substantia denominatur ens.[56]

  Este pasaje es absolutamente perfecto. Nótese una vez más, que el *esse* no es *lo que es*, puesto que *non proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse aliquid sit.*

[51] CG I, 25, 10.
[52] De Pot. VII, 3, 4m.
[53] CG I, 27, 3.
[54] Sobre la relación *forma/esse*, ver S.Th. I, 14, 4, Resp.; I, 29, 1, 4m.
[55] CG II, 54, 5.
[56] CG II, 54, 6.

16. Essentia comprehendit materiam et formam.[57]

Los dos términos extremos del orden del ser son el *esse* y la materia prima. La noción de materia es la menos comprensible porque de suyo, la materia no es nada:

- Materia dicitur quod habet esse ex eo quod sibi advenit, quia de se esse incompletum, immo nullum esse habet, ut dicit Commentator in secundo De Anima, cap. I.[58]

No es preciso pues, intentar conseguir la materia en sí, sino solamente la–materia–de–un–ser. Es del *esse* de este ente, de quien ella tiene su existencia. La forma del ente finito da a su materia el ser requerido para que ella misma tenga un sujeto en el que subsistir.

- Essentia est id quod per definitionem rei significatur. Definitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet sed etiam materiam; aliter enim definitiones naturales et mathematicæ non differrent. Nec etiam potest dici quod materia in definitione substantiæ naturalis ponatur sicut additum essentiæ eius, vel ens extra essentiam eius, quia hic modus definitionis est proprium accidentibus, quæ essentiam perfectam non habent; unde oportet quod in definitione sua subjectum recipiant, quod est extra genus eorum. Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam.[59]

Quizá la manera más simple de representarse este principio incomprensible es concebirlo como la determinabilidad esencial al ser finito.

17. Privatio est principium in fieri et non in esse.[60]

La privación no difiere realmente de la materia, sino con una distinción de razón. La materia es principio constitutivo del ente finito; la privación es constitutiva de su devenir. El devenir del ente, supone en el ente la posibilidad de adquirir una determinación formal que le falta y que debería poseer como algo requerido para la perfección de su naturaleza. Con relación a la materia en general, la privación es pues, accidental. Pues la materia es potencialidad, y la privación es la potencialidad de una falta de perfección debida a la esencia:

[57] Ente et Essentia, II, 5.
[58] De principiis naturæ ad fratrem Sylvestrem, I, 339.
[59] Ente et Essentia, II, 5.
[60] De principiis naturæ, II, 344.

- Unde materia et privatio sunt idem subjecto, sed differunt ratione. Idem enim est æs et infiguratum ante adventum formæ sed ex alia ratione dicitur æs et ex alia infiguratum.[61]

Porque la privación no es más que un caso particular y accidental de la materialidad, Tomás analiza siempre la sustancia finita sólo en tres elementos:

- In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus, scilicet materiam et formam et ipsum esse.[62]

Tales son los rasgos principales de la ontología tomista del acto de ser o *esse*, concebidos en la sustancia finita como el acto de los actos y la perfección de las perfecciones.

Tomás no procede a una simple extensión lógica de la noción de *acto* a la noción de *ser*. Su metafísica del ser no es una "actología"; al contrario, Tomás incluye la noción de acto bajo la de ser. Uno de los peligros que siempre amenazan a las escuelas tomistas es el olvido de esta simple regla; que los sujetos no son afirmados de los predicados sino los predicados de los sujetos. En la proposición *el ser es acto*, "es" significa la verdad de la proposición *el acto es ser*, pues si el acto no es ser no es nada. No hay que olvidar que desde sus primeros pasos y siempre, el tomismo es un realismo. El hecho de que la cosa es, funda la verdad de la proposición respecto a ella. Contrariamente a todos los idealismos, el tomismo funda la verdad sobre el ser, no sobre la verdad:

- Esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est.[63]

La verdad está en el pensamiento, no en la cosa, pero la verdad es causada en el pensamiento por la existencia de la cosa:

- Veritas enim nostri intellectus, vel verbi, ab existentia rei causatur.[64]

Esto se puede decir del auténtico aristotelismo, pero el auténtico tomismo va más lejos: Puesto que una cosa incluye a la vez su quiddidad y su ser, la verdad está más fundada sobre el ser de la cosa que sobre su quiddidad:

---

[61] De Principiis naturæ, II, 343.
[62] De Anima, 6, Resp.
[63] S.Th. I, 16, 1 ad 3m.
[64] De Pot. III, 17, 29m.

- Veritas fundatur in esse rei magis quam in ipsa quidditate.[65]

La justificación metafísica última de esta posición es que, por sí misma y aparte de su acto de ser, la esencia no es nada. La noción de una esencia creada sin su acto de ser propio es contradictoria e imposible:

- Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur; quia antequam esse habeat nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura sed creatrix essentia.[66]

  Todas las doctrinas que atribuyen a la esencia un *esse essentiæ* que le sea propio, se excluyen por eso mismo de la tradición tomista auténtica. Ser creado y tener un ser propio es la misma cosa.

Aquí como siempre, la doctrina de Aristóteles recibe un sentido nuevo y alcanza una profundidad nueva; el tomismo no es una doctrina de la primacía del acto sino porque ante todo, es una doctrina de la primacía del ser:

- Onme quod est esse habet; est igitur in quocumque præter Primum, et ipsum esse tamquam actus, et substantia rei habens esse tanquam potentia receptiva huius actus quod est esse.

Esta misma noción del primado del acto de ser en lo finito, abre un nuevo paso de la ontología a la teología que corona la metafísica.

18. Deus est ipsum esse.[67]

Los diversos entes de los que se compone el mundo convienen todos en una cierta unidad, bien sea la de la especie o la del género. Todos convienen al menos en la existencia, es decir en el hecho de que *son.* Es necesario por tanto, que todos tengan un mismo y único principio de su ser:

- Unde oportet quod omnium istorum sit unum principium, quod est omnibus causa essendi.[68]

Ya que que el argumento consiste en probar la existencia de una causa única de todo el ser, la prueba de la unicidad de Dios se confunde frecuentemente con la de su existencia. La argumentación se muestra en toda su extensión en el Comentario sobre las Sentencias, II, 1, 1, 1. Parte del hecho que la *entidad*, está presente en todas las cosas en diversos grados, más o menos, según sus naturalezas:

[65] I Sent., 10, 5, 1.
[66] De Pot. III, 5, 2m
[67] CG I, 25, 3.
[68] De Pot. III, 6, Resp.

- Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis et in quibusdam minus.

Estas naturalezas no son el ser que tienen, puesto que se puede concebir siempre la esencia de una cosa sin concebir que es:

- Ita tamen quod ipsarum rerum naturæ non sunt hoc ipsum esse quod habent; alias esse esset de intellectu cuiuslibet rei possit intelligi non intelligendo de ea an sit. Ergo oportet quod ab aliquo esse habeant.

Remontando de causa en causa, se llega a un ser cuyo *esse* no tiene causa; a menos que se continúe al infinito, lo cual es imposible, *oportet devenire ad aliquid cuius natura sit ipsum suum esse.* Así se ha probado la existencia de un principio de todo el ser que es el Ser Mismo. Y no puede haber mas que uno; ya que la naturaleza de la entidad es la misma en todos los entes, al menos analógicamente hablando, esta causa primera debe ser una:

- Cum natura entitatis sit unius rationis in omnibus secundum analogiam; unitas enim causati requirit unitatem in causa per se; et hæc est via Avicennæ VIII Metaph., quasi per totum.

Tomás siempre ha tenido por legítima esta manera de probar la unicidad de Dios como Ser supremo y causa del ser de todos los entes:

- Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium a quo esse habeant quæcumque sunt quocumque modo, sive invisibilia et spiritualia, sive sint visibilia et corporalia.[69]

Podemos preguntarnos por qué Tomás de Aquino no ha incluido esta prueba tan directa en las cinco vías o al menos como una sexta vía. La razón de ello tal vez esté en que no ha querido presentar en la Suma Teológica ni en la Contra Gentiles, más que pruebas de Dios cuyos fundamentos no fuesen reconocidos por todos los filósofos con autoridad en las escuelas. La composición de esencia y ser en la sustancia que esta prueba supone, no era admitida por los discípulos de Averroes, que se consideraban los únicos intérpretes autorizados del pensamiento de Aristóteles. Quizá por esto, la más tomista de las pruebas de la existencia de Dios no ha encontrado sitio en ninguna de las dos Summas, entre las otras pruebas recogidas por los autores. Pero Tomás le ha encontrado otros lugares:

[69] S.Th. I, 65, 1, Resp.

- Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit.[70] O más simplemente aún: Omnis actus qui est citra ultimum, est in potentia ad ultimum actum; ultimus autem actus est ipsum esse.[71]

¿Qué se puede decir de la naturaleza de este Acto puro?

19. Deus est suum esse.[72]

Puesto que Dios es el ser puro, es su mismo ser. Si fuera una esencia distinta de su ser, sería el ser de esta esencia y no el ser puro y simple. Esto es lo que Tomás expresa diciendo que *Deus est sua essentia, quidditas seu natura.*[73]

El ser de la esencia, la quiddidad o la naturaleza tiene lugar en él y todas ellas son en él su ser:

- In Deo non est aliud essentia vel quidditas quam suum esse.[74]

- En efecto, lo que se puede llamar la esencia de Dios es la actualidad misma del ser: Hoc autem, scilicet esse in actu, est ipsa divina essentia.[75]

Para poder llamarlo "ente" como se hace a menudo, habría que precisar que no es un *ens* en virtud de un acto de ser añadido a su esencia o quiddidad, sino —caso único— como siendo aquél cuya esencia es el mismo ser: *Deus est ens per essentiam suam, quia est suum esse.*[76] Pero si se llama esencia o quiddidad a lo que en el ente se distingue de su *esse* o acto de ser, hay que decir que en Dios, la quiddidad es el *esse* mismo: *quidditas Dei est ipsum suum esse.*[77] Dicho de otro modo: Dios no tiene quiddidad, sino su ser: *non habet quidditatem nisi suum esse.*[78] Este pasaje es el que más cerca está de los filósofos según los cuales Dios no tiene esencia.

[70] S.Th. I, 44, 1, Resp.
[71] Comp. Theol., XI.
[72] CG I, 22, 5.
[73] CG I, 21, 1.
[74] CG I, 22, 1.
[75] CG I, 24, 5.
[76] CG II, 15, 5.
[77] CG I, 25, 5.
[78] CG I, 25, 10.

Santo Tomás hace alusión a esto en el De Ente et essentia, V, 30:

- Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsum suum esse, et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse suum.

Los nombres de estos filósofos aparecen en el Comentario de las Sentencias, I, 2, 1, sol.:

- Quidam enim dicunt, ut Avicenna... et Rabbi Moyses, quod res illa quæ Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi esse in Deo est: unde dicunt quod est sine essentia...

Tomás de Aquino nunca ha adoptado expresamente este modo de hablar quizá por respeto al lenguaje de la teología trinitaria donde la noción de esencia juega un importante papel, quizá porque decir que Dios no tiene esencia parece indicar que algo le falta a su ser cuando en realidad se quiere decir todo lo contrario. Sea cual fuere la razón de su abstención, su pensamiento es el mismo que el de Avicena y Maimónides: no hay diferencia perceptible entre decir que la esencia de Dios es su ser y decir que es el ser sin esencia distinta del acto puro de ser.

20. Esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune.[79]

El *esse* que se dice de Dios no es el concepto abstracto de ser en general, el más universal de los universales. Como todos los universales, el ser en general es un ente de razón sin una realidad distinta de la del intelecto que la concibe:

- Multo minus et ipsum esse commune est aliquid præter omnes res existentes, nisi in intellectu solum.[80]

Por el contrario, libre de toda limitación quidditativa, el ser divino es el máximo de actualidad positiva y realmente existente. Es el ser al cual —a diferencia del ser en general— es imposible añadir nada.

- Ens commune est cui non fit additio, de cuius tamen ratione non est ut ei additio fieri non possit; sed esse divinum est esse cui non fit additio,

[79] De Pot. VII, 2, 4m.
[80] CG I, 26, 5.

et de eius ratione est ut ei additio fieri non possit; unde divinum esse non est esse commune.[81]

- De aquí se deriva inmediatamente la siguiente proposición: Puesto que el ser divino no es el ser común, *est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente.*[82]

21. Divina essentia est per se singulariter existens et per se ipsa individuata.[83]

Ninguna proposición tomista destaca tan fuertemente lo que tiene de propia la noción existencial de Dios en la doctrina. Por existencial, se entiende aquí sólo lo que opone esta noción a la idea general abstracta de ser cuya única realidad es la del espíritu que la concibe. La metafísica no es una lógica y el realismo tomista es la antítesis exacta de la filosofía de Hegel que comienza por la posición del ser abstracto, cuyo vacío le hace indiscernible de la nada.

El Dios de Santo Tomás es el ente individuado por el hecho de que es el único cuya esencia es ser:

- Unde per suum esse Deus differt a quolibet alio ente.[84]
- Sicut dicitur in libro De Causis ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse, per hoc ipsum quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturæ quæ sit aliud ab ipso esse.[85]

22. Ipsum esse absolute consideratum infinitum est.[86]

Consecuencia necesaria de la noción de Dios como acto puro de ser, libre de toda limitación por la esencia, quiddidad o naturaleza:

- Esse Dei cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet; et sic, sicut esse in universale acceptum ad infinita se potest

---

[81] De Pot. VII, 2, 6m.
[82] De Pot. VII, 2, 4m.
[83] CG I, 21, 4.
[84] De Pot. VII, 2, 4m.
[85] De Pot. VII, 2, 5m.
[86] CG I, 43, 8.

extendere, ita divinum esse infinitum est; et ex hoc patet quod virtus vel potentia sua activa est infinita.[87]

Decir que Dios es el *esse* puro y decir que es infinito, es la misma cosa:

- Omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicuius rationem determinatur. Deus autem non est in aliquo genere, sed eius perfectio omnium generum perfectiones continet... Est igitur infinitus.[88]

23. Causa prima est supra ens.[89]

Puesto que no tiene esencia distinta de su ser, Dios no es un ente; está pues, por encima del ente, cuya definición —como compuesto de esencia y ser— es participar el ser de manera finita. De aquí deriva la proposición siguiente, a saber, que Dios escapa a nuestro entendimiento:

- Causa prima est supra ens inquantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse; et hoc est proportionatum intellectui nostro, cuius obiectum est quod quid est; unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participans esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum.[90]

24. Sicut (Dei) substantia est ignota, ita et esse.[91]

El ser y la cosa son las primeras nociones concebidas por el intelecto, pero el ser no nos es conocido mas que bajo la forma de ente, que es lo que —porque hay una quiddidad— participa el ser de una manera finita *(ens dicitur id quod finite participat esse).* Siendo Dios el ser cuya sustancia es ser, sin ninguna determinación esencial y trascendiendo así el orden del ente, trasciende al mismo tiempo el orden de los objetos que se pueden concebir. Nos es imposible concebir un ente que no fuera más que su acto de ser, lo cual sería para él ser sin ser nada. Sabemos pues, que Dios es, pero ignoramos lo que es, por la sencilla razón de que no hay en El un *lo que* que conocer.

---

[87] De Pot. I, 2, Resp.
[88] CG I, 43, 4.
[89] Super De Causis, prop. 6.
[90] Super De Causis, loc. cit.
[91] De Pot. VII, 2, 1m.

De ahí la conclusión del De Potentia, VII, 2, 1m: Ente (ens) y ser (esse) se dice en dos sentidos, como se deduce de Metaph. V. Unas veces significa la esencia de la cosa, o su acto de ser; pero otras veces significa la verdad de la proposición, incluso en lo que no tiene de ser... En el primer sentido, el ser en Dios es la misma cosa que la sustancia y lo mismo que su sustancia nos es desconocida lo mismo también lo es su ser. En el segundo sentido sabemos que Dios es, porque concebimos esta proposición en nuestro intelecto a partir de sus efectos.

La doctrina del conocimiento analógico de Dios no contradice ni disminuye en nada esta conclusión, pues tener un concepto del ser mismo de Dios no es sólo concebirlo como causa de sus efectos; en la noción de un *efecto de Dios*, la naturaleza o la quiddidad del efecto es solo propiamente objeto de concepto.

25. Cognoscitur (Deus) per ignorantiam nostram, inquantum scilicet hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit.[92]

Esta profesión deliberada de ignorancia del ser divino no es resignación pasiva al agnosticismo, es una cumbre a la que sólo se accede tras un esfuerzo difícil y costoso. Se trata de la prohibición de creer conocer lo que de hecho no se conoce. Toda pretensión de conocer algo del ser divino *en sí mismo* es una ilusión que nos hace concebirlo como infinitamente inferior a lo que verdaderamente es. Para imaginarse que se concibe el acto de ser, sería preciso creerse en estado de visión beatífica.

La teología negativa es pues, el fruto positivo de un esfuerzo heroico para deshacerse de la ilusión de que se sabe ya lo que Dios es. Saber esto, no es solamente la cumbre de nuestro conocimiento de Dios en esta vida. Es el punto más perfecto al cual puede acceder nuestro conocimiento:

- Et hoc est ultimum et perfectissimum nostræ cognitionis in hac vita, ut Dyonisius dicit in libro de Mystica Theologia, cum Deo quasi ignoto coniungimur; quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum. Unde et ad huius sublimissimæ cognitionis ignorantiam demostrandam, de Moyse dicitur, Ex. XX, 21, quod accesit ad caliginem in qua est Deus.[93]

---

[92]De Div. Nom. VII; ed. C. Pera, n. 731.

[93]CG III, 49, 9.

26. Hoc nomen, "Qui est" est maxime proprium nomen Dei. [94]

Corolario del principio que Dios no tiene otra quiddidad, esencia, naturaleza o substancia que el *ipsum esse*; por tanto, ningún nombre puede designarlo más propiamente que *est*.

- Non enim significat (Qui est) formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra (q.3 a.4) ostensum est, manifestum est quod inter alia nomina. hoc maxime proprie nominat Deum: unumquodque enim denominatur a sua forma.[95]

Se puede encontrar un ejemplo del género de meditación que conduce a la conquista de esta sublime ignorancia sobre las pretensiones de un saber ilusorio, en I Sent. 8, 1, 1 ad 4m:

- Todos los otros nombres significan una cierta manera determinada de ser, como sabio significa ser aquella cosa determinada; pero este nombre "Qui est" significa el ser absoluto y sin nada añadido que lo determine; es por lo que el Damasceno dice que no significa lo que es Dios, sino que significa una especie de océano de sustancia infinito y como sin término. Por otra parte, cuando vamos hacia Dios siguiendo la vía de eliminación, comenzamos por negarle lo corporal; segundo, negamos lo intelectual tal como se encuentra en las criaturas, como la bondad y la sabiduría; queda entonces en nuestro intelecto solamente que Dios es, lo que lo deja en una cierta confusión. Pero al fin, eliminamos de él este ser mismo tal como es en las criaturas y el intelecto queda entonces sumergido en una especie de obscuridad de ignorancia según la cual, en el estado de nuestra vida presente, estamos excelentemente unidos a Dios y es en esa especie de nube donde se dice que Dios habita.

Nótese que el estado de confusión en que se encuentra el intelecto comienza cuando hay que intentar imaginar que Dios *es*, sin ninguna esencia determinada. En cuanto a concebirlo sin ser finito, que es el único del que nosotros tenemos experiencia, está claro que es intentar lo imposible:

- Non potest esse tanta similitudo inter Creatorem et creaturam, quin maior inveniatur ibi dissimilitudo propter hoc quod creatura in infinitum distat a Deo.[96]

---

[94] S.Th. I, 13, 11, Resp.
[95] S.Th. I, 13, 11, Resp.
[96] Expositio super Decretalem, concl.

Observemos ahora como es posible descender a los entes a partir del Ser.[97]

27. Competit Deo ut sit aliis essendi principium et causa.[98]

En efecto, el acto es el principio de la acción: *Actus actionis principium est.*[99] Un ser es pues, activo en tanto que está en acto: *ex hoc ipso quo aliquid actu est, activum est.*[100] Lo mismo que nada padece sino en virtud de su potencia pasiva, que es materia, nada actúa mas que en razón de su acto primero, que es forma. Ahora bien, Dios es el acto primero y puro de toda potencia; le conviene de modo supremo, actuar y difundir su semejanza a otros seres:[101]

- Agere aliquem effectum per se convenit enti in actu, nam unumquodque agens secundum hoc agit quod in actu est. Omne igitur ens actu natum est agere aliquid actu existens. Sed Deus est ens actu, ut ostensum est. Igitur sibi competit agere aliquid ens actu cui sit causa essendi.[102]

28. Natura cujuslibet actus est quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa seipsam communicat quantum possibile est. Communicat autem seipsam per solam similitudinem creaturis; quod omnibus patet, nam quælibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam.[103]

Todo actúa en tanto que es acto; obrar es causar, y la naturaleza del efecto es representar su causa pues lo propio de la causa activa es comunicar

[97]Podríamos introducirnos aquí en la investigación de lo que hoy se llama los *atributos* de Dios, que nosotros le atribuimos en analogía con los poderes humanos del actuar, para volvernos así inteligible la acción creadora: inteligencia, voluntad, poder, etc. En cada caso se concluye que en Dios el poder en cuestión es idéntico al *esse*: *ipsum eius intelligere est eius essentia et eius esse* (S.Th. I, 14, 4, Resp.). Dios es es la Verdad pues es el *ipsum suum intelligere* (S. Th. I, 16, 5, Resp.) Y El es también voluntad: *Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere sit suum esse, ita suum velle* (S.Th. I, 19, 1, Resp.). Dios es también su poder, S.Th. I, 25, 1, 2m; I, 25, 2, Resp. Cfr. CG I, 45 *(intelligere)*; I, 73 *(voluntas)*; I, 98 *(vita)*.

[98]CG II, 6.

[99]CG II, 6, 7.

[100]CG I, 43, 2.

[101]De Pot. I, 1, Resp.

[102]CG II, 6, 4.

[103]De Pot. II, 1, Resp.

al efecto algo de su propio ser. En el caso de la producción de los entes por Dios, puesto que la naturaleza de la causa no es comunicable, el efecto no puede participar de la naturaleza de la causa mas que asemejándosele e imitándole. Ahora bien, Dios es el puro acto de ser, y puesto que la necesidad de ser es su esencia,[104] es necesario que sus efectos se le asemejen ante todo, siendo.

29. Ens et non ens in infinitum distant. Sed operari aliquid ex distantia infinita est infinitæ virtutis. Ergo creare est infinitæ virtutis, et ita non potest alicui communicari.[105]

El efecto propio de toda causa se le asemeja necesariamente; el ser de todo ente procede pues, de Dios como la imagen de su modelo. Pero entre lo que es y lo que no es nada, la distancia es infinita; es preciso pues, una potencia infinita para producir el ser a partir de la nada; Dios sólo tiene esta potencia.

30. Creare non potest esse propria actio nisi solius Dei.[106]

Crear es causar o producir el ser de las cosas; puesto que el efecto es una semejanza de su causa, conviene que Dios cree según su *esse*, que es su esencia.[107] El *ESSE* causa creando el ente. Por esto enseña la teología que la creación es el acto de las tres personas divinas:

- Creare convenit Deo secundum suum esse, quod est eius essentia, quæ est communis tribus personis.[108]

- Inter omnes autem effectus, universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primæ et universalissimæ causæ quæ est Deus... Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei.[109]

---

[104]CG I, 42, 9.
[105]De Pot. III, 4, sed c.
[106]S.Th. I, 45, 5, Resp.
[107]S.Th. I, 45, 6, Resp.
[108]Ibid.
[109]S.Th. I, 45, 5, Resp.

31. Primus effectus est ipsum esse.[110]

Para ser algo, ante todo hay que ser. El ser creado es pues, el primer efecto porque está presupuesto por todos los demás efectos e incluido en ellos. Cualesquiera que sean sus esencias o naturalezas respectivas, todos estos efectos deben existir; Dios crea pues, un *esse* cada vez que crea un ente, una cosa.

32. Ipsum esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus.[111]

Esto es consecuencia inmediata de lo dicho antes. Puesto que todo otro efecto presupone e incluye el ser —no siendo una cosa mas que un cierto modo de ser—, el término último que se encuentra en el análisis del ente, más allá de todos sus otros atributos sustanciales o accidentales, es que *es*. En todos los entes sin excepción, el acto de ser *(ipsum esse)* se encuentra en el corazón de lo que es cada uno de ellos. Dicho con la fórmula perfecta de la Summa Theologiæ: *Esse est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quæ in re sunt.*[112]

33. Ubicumque operatur (Deus) aliquid, ibi est.[113]

La operación de Dios es su ser, por lo que es dondequiera que obre. Dios está siempre presente, en todos los entes como la causa de su mismo ser. No está en los entes formando parte de sus esencias, ni como un accidente en una sustancia, sino *sicut agens adest ei in quo agit.*

Por esto se dice que Dios está presente a cada ente por Su Esencia, puesto que es en cada uno de ellos, la causa de su *esse*, y su operación es su esencia porque es su *Esse*:

- Ubicumque est virtus divina, est essentia divina.[114]

Para Dios, estar presente a los entes por su acción y estarles presente por su esencia, que es el mismo *Esse*, es pues, la misma cosa:

---

[110]De Pot. III, 4, Resp.
[111]De Pot. III, 7, Resp.
[112]S.Th. I, 8, 1, Resp.
[113]S.Th. I, 8, 1.
[114]De Pot. III, 7, Resp.

- Deus est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi.[115]

34. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime.[116]

La presencia íntima y por esencia de Dios a los entes es consecuencia de que crea por su *Esse* el de los entes a los que confiere y conserva el ser en virtud del cual, son. Dios está, pues íntimamente presente a cada cosa, como le es presente el acto de ser que hace de su esencia un ente:

- Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei.[117]
- In qualibet re esse dicitur (Deus) inquantum dat rebus proprium esse et naturam.[118]

Estos principios entrañan consecuencias filosóficas y teológicas, que son quizá las que más fielmente ha mantenido la Escuela Tomista y que desarrollarán todas sus consecuencias a lo largo de la controversia llamada *De Auxiliis gratiæ*. Antes de oponerse a la escuela molinista por la escuela tomista en teología de la gracia y de la predestinación, se han presentado en el mismo Santo Tomás, como corolarios inmediatos o consecuencias mediatas de los principios que acaban de ser expuestos: íntimamente presente al ser del ente, Dios lo está por eso mismo a cada una de las acciones que siguen a su ser.

35. Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinæ virtutis operantis.[119]

Las operaciones de un ente siguen a su ser; puesto que nada es, mas que por la presencia causal de Dios a su ser, Dios es la causa eficiente de todo el ser de las operaciones del ente. Esto no impide a las naturalezas e incluso a las voluntades de los entes ser (ellas mismas) causas de sus operaciones, pero Dios es Causa primera de su poder de actuar; se puede decir hoy, que Dios es causa de su causalidad, determinada si es la de una naturaleza, libre si es la de una voluntad:

---

[115] S.Th. I, 8, 3, Resp.
[116] S.Th. I, 8, 1, Resp.
[117] I Sent., 37, 1, 1, sol.
[118] I Sent., 37, 2, 1, sol.
[119] De Pot. III, 7, Resp.

- Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet in quantum (1) dat virtutem agendi, et (2) inquantum conservat eam, et (3) in quantum applicat actioni, et (4) in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum conjunxerimus his quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiæ, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante inmediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturæ.[120]

Tal texto es inmejorable como ejemplo de un filósofo que sabe lo que piensa y como expresión perfectamente adecuada a un pensamiento. La presencia esencial de *Esse* a cada uno de los entes lleva consigo su presencia a la realidad entera de sus operaciones. Puesto que Dios está en todo como *manteniéndolo en la existencia*, debe ser inmediatamente operante en todas sus operaciones.

36. Sicut etiam unicuique est proprium esse, ita et propria operatio.[121]

La operación es al poder de obrar como la esencia es a su ser *(esse)*. Lo mismo que cada esencia tiene su propio acto de ser, cada poder de obrar tiene su propia operación. Puesto que el principio del poder de obrar es su ser *(esse)*, la fuente de todo ser es la fuente de toda operación. Además, puesto que el ser viene al ente por su forma, la causa de todas las formas es la de todas las operaciones:

- Nam cum res quælibet operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei (de donde viene a la cosa ser la cosa que es) oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse, cum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur.[122]

  Más principalmente, porque la causa primera es más causa que la causa segunda que se reduce a ella, y esto es verdad en todos los grados de causalidad.

[120] De Pot. III, 7, Resp.
[121] CG I, 52, 4.
[122] CG II, 9, 3.

37. Actio alicujus rei est quoddam complementum potentiæ ejus; comparatur enim ad potentiam sicut actus secundus ad primum.[123]

Sólo en Dios el poder es idéntico al ser y, consecuentemente, la acción con el poder. La acción está al poder de actuar en la relación de acto segundo a acto primero; conduce al poder a su perfección, o a su acabamiento. Este *complementum* no es un accidente, pues acto y potencia no están en relación de sustancia y accidente.

Son modos del ser, es decir, maneras de ser. En otras palabras, son la misma sustancia del ente considerada tanto en potencia, como en acto.[124] La operación completa el poder de obrar, porque este poder es entonces plenamente él mismo y el ente que obra es entonces plenamente lo que es: *Unumquodque operatur secundum quod est.*[125]

38. Omnis substantia est propter suam operationem.[126] **Omnis enim res propter suam operationem ese videtur; operatio enim est ultima perfectio rei.**[127]

La operación es al poder como el esse a la esencia; el poder que no obra es como la esencia sin su acto de existir. Por ejemplo: *intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam.*[128] Y más todavía: *actus secundus est perfectior quam actus primus, sicut consideratio quam scientia.*[129]

39. Alia vero est operatio non transiens in aliquid extrinsecum (sicut calefactio), sed manens in ipso operante, sicut intelligere, sentire, velle et hujusmodi. Hæ autem operationes sunt perfectiones operantis: intellectus enim non est perfectus nisi per hoc quod est intelligens in actu, et similiter nec sensus, nisi per hoc quod actu sentit.[130]

Las acciones transitivas cobran efecto en sus objetos, en los que aumentan la perfección; las acciones u operaciones inmanentes cobran efecto en el ser del

[123]CG II, 9, 3.
[124]De Pot. III, 8, 12m.
[125]De Spirit. creat., 2, Resp.
[126]CG I, 45, 6.
[127]CG III, 113, 1.
[128]CG I, 45, 3.
[129]CG I, 45, 4.
[130]De Pot. X, 1, Resp.

poder que opera y acrecientan su perfección, porque su efecto permanece en el operante y le aprovecha. La operación viene pues del ser del ente (operatio sequitur esse) y vuelve a él como situándolo en su completa actualidad. Corolario de esto es que cuanta más perfección tiene una forma para dar el ser, más fuerza tiene para obrar:

- Quanto aliqua forma est majoris perfectionis in dando esse, tanto etiam est majoris virtutis in operando.[131]

40. Sicut autem ipsum esse est actualitas quædam essentiæ, ita operari est actualitas operativæ potentiæ vel virtutis.[132]

Estas palabras están tomadas de un pasaje característico en que Tomás de Aquino ha resumido toda su ontología del ser finito. Es imposible que la esencia de una sustancia creada sea su propio poder de obrar:

- Pues está claro que actos diferentes son los actos de seres diferentes, puesto que el acto es siempre proporcionado a aquello de lo cual es acto. Y como el ser mismo (ipsum esse) es una cierta actualidad de la esencia, lo mismo también el operar es una actualidad del poder, o de la fuerza que opera. Pues según esto, los dos están en acto, a saber, la esencia en cuanto a su ser (esse) y el poder en cuanto a su operación. Dado caso que el obrar de ninguna criatura es su ser (esse), lo cual es propio sólo de Dios, es necesario que el poder de obrar de ninguna criatura sea su esencia, pues lo propio de Dios es que su esencia sea su poder.[133]

Estas consecuencias del primado del ser en la criatura en general se extienden naturalmente al ente particular que es el hombre. Como todo compuesto físico, el hombre consiste en una materia actualizada por su forma sustancial, que es el alma intelectiva. Esta es la doctrina común a todos los discípulos de Aristóteles, pero Tomás de Aquino le añade su doctrina propia: que así como el alma es forma del cuerpo, el ser (esse) del hombre es el acto del alma. La consecuencia de esto es que el alma es una sustancia, es decir, una forma subsistente o que puede llegar a serlo cuando, separada de su cuerpo, permanece como una esencia que compone con su ser como con su

[131] De Anima, 9, Resp.
[132] De Spirit. creat., XI, Resp.
[133] Ibid.

acto. La posibilidad de la inmortalidad del alma en el tomismo se mantiene en tanto que el alma es una forma subsistente compuesta de esencia y *esse*.

La reflexión de Tomás de Aquino está influida aquí por un hecho al cual la razón filosófica debe someterse, aunque este hecho implique una especie de contradicción. Este hecho es el hombre, ser material puesto que tiene un cuerpo, y sin embargo, ser dotado del poder de pensar, que es propio de los espíritus. Es natural que tenga algo de los animales, cuerpos que no piensan; y que tenga algo de los ángeles, que piensan pero que no tienen cuerpo. Tomás quiere aceptar este hecho tal como es, como todos los demás. Rehusando hacer del alma una cualidad del cuerpo, como Empédocles o Galiano, o hacer de ella una sustancia inmortal que se basta sin un cuerpo, como Platón, Tomás mantiene a la vez su unión sustancial al cuerpo y su sustancialidad propia. La posibilidad del intento depende del uso que hace de su propia ontología del *esse*.

41. Licet esse sit formalissimum inter omnia, tamen est etiam maxime communicabile.[134]

El ser es a la sustancia del alma como su acto; es lo que de más elevado hay en el alma; pero al mismo tiempo, el *esse* como tal trasciende las determinaciones de las esencias, pues no está supremamente actual en el orden de las esencias, sino como dominándolas todas ya que es a su *esse* al que cada esencia debe el ser un ente dotado de existencia real. Precisamente porque él no es una esencia, puede actualizarlas a todas. Por tanto, el ser del alma puede comunicarse al cuerpo del cual ella es su forma.

42. Anima illud esse in quo subsistit communicat materiæ corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum.[135]

Todo ser físico está compuesto de un elemento material y de un elemento inmaterial, que es su forma. Tomás llama *formas materiales* a las que, sin ser materiales en sí mismas, no pueden subsistir fuera de la materia a la que informan. El alma humana no es de esta naturaleza, como se ve en que ella es un intelecto, y por ello, capaz de llevar a cabo operaciones en las que el cuerpo no tiene participación: los objetos materiales conocidos están inmaterialmente en el intelecto. El alma es una sustancia, no como compuesta de materia y forma, sino como compuesta de esencia y ser: *essentia* y *esse*.

---

[134] De Anima, 1, 17m.
[135] S.Th. I, 76, 1, 5m.

En las demás sustancias materiales, la forma no tiene otro ser que el del compuesto que ella informa; al contrario, porque es una sustancia al tiempo que es forma, el alma intelectiva del hombre comunica su *esse* propio al compuesto entero. La posibilidad del ser humano sería inconcebible, si hubiera que concebirlo como compuesto de materia y de una o varias formas materiales, que serían las de su cuerpo más una sustancia inmaterial que sería su alma. El hombre así constituido sería dos seres y no uno. La solución de la dificultad es ofrecida por la noción de *esse*, que trascendiendo el orden de las esencias, puede unir en un solo acto de ser —por tanto en un solo ser— una esencia inmaterial como el alma y una esencia material como el cuerpo:

- El alma comunica este ser en el que subsiste a la materia corporal, de la cual y del alma intelectiva se hace un sujeto uno porque el ser que es el de todo el compuesto es también el del alma misma. Esto no se produce en las otras formas que no son subsistentes.[136]

43. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore; non autem aliæ formæ.[137]

Como corolario inmediato de lo que precede se sigue la inmortalidad del alma. Aunque sea forma del cuerpo por el *esse* que le confiere, el alma es ante todo, en sí misma, sustancia y subsiste en virtud de su propio *esse*. No debe al cuerpo el ser que ella misma le comunica. La muerte del cuerpo, deja pues, intacto el ser del alma, que es inmortal de pleno derecho. Los *tomistas* que —como Cayetano— rehúsan admitir la composición de esencia y de ser en lo finito, tienen naturalmente la inmortalidad del alma por indemostrable y hacen de ello objeto de pura fe.

44. Forma ergo hominis est in materia et separata; in materia quidem secundum esse quod dat corpori...; separata autem secundum virtutem quæ est propia homini.[138]

Hay tan poca contradicción entre la sustancialidad del alma y su papel de forma del cuerpo, que por el contrario, éste se funda sobre aquélla: el alma del hombre está en la materia *según que ella confiere el ser al cuerpo*. Es haciéndolo ser de su propio *esse* como le está presente.

---

[136] Ibid.

[137] S.Th. I, 76, 1, 5m.

[138] De Utlilit. intellectus, Spiazzi n. 192.

- Anima autem humana, quia secundum suum esse est, cui aliqualiter communicat materia, non totaliter comprehendens ipsam, eo quod major est dignitas hujus formæ quam capacitas materiæ, nihil prohibet quin habeat aliquam operationem vel virtutem ad quam materia non attingit.[139]
- Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, ut probatum est, esse formale principium essendi materiæ, quasi esse suum communicans materiæ. Non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa, cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat.[140]

45. Quamvis autem sit unum esse formæ et materiæ, non tamen oportet quod materia semper ad æquet esse formæ. Immo, quanto forma est nobilior, tanto in suo esse superexcedit materiam.[141]

La exaltación del ser no viene acompañada por ninguna depreciación de la esencia, salvo a los ojos de aquéllos para quienes la esencia es todo y el ser nada distinto de la esencia. El ser alcanza su perfección allí donde es él mismo, su propia esencia. Es el caso único del ser necesario:

- Cum ipsa necessitas essendi sit essentia ejus.[142]

Los seres distintos de Dios son esencias actualizadas por sus respectivos actos de ser; en cada ente, el ser es la perfección de la esencia, pero como los actos de ser finitos no existen aparte, no se puede hablar propiamente de sus grados de perfección. Sólo los entes —comprendidos en ellos sus actos de ser— son más o menos perfectos en razón de la perfección relativa de sus esencias, quiddidades o naturalezas. Toda quiddidad es finita por definición. Cada quiddidad es una cierta medida de participación del esse, y finalmente de Dios:

- Esse cujuslibet reiquod habet in seipsa, est ab ea (Dei essentia) exempliter deductum.[143]

---

[139]Ibid., cap. 3, n. 234.
[140]CG II, 68, 7.
[141]CG II, 68, 7.
[142]CG I, 42, 9.
[143]CG I, 66, 9.

Cada ente es así una *similitudo primi esse, scilicet divini, quod est fons essendi*,[144] y puesto que la operación sigue al ser y Dios es causa de todos los entes, es causa de todo su ser, incluyendo los pensamientos y las voliciones que conoce conociéndose:

- Oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse.[145]

Los entes se jerarquizan, pues, según los grados de perfección de sus esencias, o formas, de la que cada una es un cierto grado de participación en el *Esse* infinito por vía de semejanza. Los actos de ser siguen pues, a la jerarquía de nobleza de sus respectivas formas. La escala de los entes finitos es la de los entes.

El primado del ser deja sus huellas todo el tiempo que Santo tomás habla de Dios, de la creación, de la creatura y de la relación de la criatura con el creador. Los problemas relativos a la estructura metafísica del ser finito están todos ligados más o menos inmediatamente a la noción metafísica de acto de ser como perfección de la naturaleza o quiddidad. Los entes finitos son creados a imagen del Ser.

El lazo entre estas nociones disminuye, cuando se pasa de la naturaleza de Dios y de su acción propia, que es crear, a los problemas del bien de los actos humanos que estudia la moral. La metafísica se refiere siempre —en última instancia— a la noción de ser; la moral habla del hombre en tanto que imagen de Dios, dotado de libre arbitrio y principio de sus propios actos. Es pues la esencia, o quiddidad, las que vienen a ser el punto de referencia. Se trata entonces de saber cual es el fin de las operaciones de un ser tal como el hombre y cuales son los medios requeridos para que alcance ese fin.

No hay que olvidar sin embargo, que los actos morales del hombre son también del ser. El sujeto que actúa, su poder de actuar, su libre arbitrio y hasta su misma libertad de elección, o sea, todo lo que hace, depende de Dios, o más bien es un efecto de Dios en la medida en que es. Hay pues, un status ontológico del ser que actúa y de la vida moral; la naturaleza exacta de este status es difícil de comprender —aunque Santo Tomás de Aquino se haya hecho de ello una idea muy clara— que todavía importa más conocer ya que sus últimas implicaciones en teología la han enfrentado con las teologías rivales. En este sentido, el Tomismo como escuela teológica comprometida más tarde en la célebre controversia *De Auxiliis gratiæ* y combatida por el Molinismo, depende en último análisis de la noción propiamente tomista de *esse*.

[144] CG I, 84, 3.
[145] CG I, 68, 3.

46. Non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem.[146] Simpliciter concedendum est Deum operari in natura et voluntate operantibus.[147]

Se ha dicho anteriormente[148] que porque Dios es causa de todo ser, es también causa de toda acción, de modo que todo agente es un instrumento de la potencia divina operando en él y por él.

Esta proposición es verdadera respecto de las naturalezas y de su eficacia causal. Causar algo, es hacerlo ser:

- Ahora bien, lo que hay de más perfecto en todos los efectos es el ser; pues toda naturaleza o forma alcanza su cumplimiento por el hecho de que está en acto; y está con respecto al ser en acto, en la misma relación que la potencia al acto mismo.

  El ser *(esse)* es por tanto, lo que los agentes segundos producen en virtud del agente primero.[149]

- Dicho brevemente, toda causalidad distinta a la de Dios es segunda, pues el ser es el efecto propio de Dios: Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei: et omnia quæ dat esse, hoc habent inquantum agunt in virtute Dei.[150]

Pero toda operación produce algún efecto, sea sustancial sea accidental; algún efecto, es decir, algún ser; puesto que *nada causa el ser más que en cuanto actúa en virtud de Dios, como se acaba de ver, todo lo que obra, lo hace por la virtud de Dios.*[151] Hay que entender esta proposición en sentido absoluto; lo mismo que todo dejaría de ser si Dios retirara su potencia conservadora (pues El no cesa de causar en las cosas el ser que les ha dado) así todo dejaría de actuar si cesara de conservar en las cosas los poderes de obrar que les ha dado:

- Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse inceperunt, sed quamdiu sunt eas in esse causat, res in esse conservanda ut ostemsum est (cap. 65); ita non solum cum primo res conditæ sunt, eis virtutes operativas dedit, sed semper eas in rebus causat. Unde,

---

[146]CG III, 89, 3.
[147]De Pot. III, 7, Resp.
[148]Cfr. n. 35
[149]CG III, 66, 5.
[150]CG III, 66, 4.
[151]CG III, 67, 1.

cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam.[152]

- Corolario: siendo la causa primera más causa que la causa segunda, como la causa principal es más causa que el instrumento que usa, *Deus principalius est causa cujuslibet actionis quam etiam secundæ causæ agentes.*[153]

47. Idem effectus est a Deo et a natura agente.[154]

Que Dios confiere a la sustancia creada la virtud de obrar e incluso lo aplique a la operación, no impide que la sustancia actúe por su propia cuenta y sea también ella la causa de su efecto. Ella no es, no es causa y no obra más que en virtud de Dios que la hace ser, causar y obrar; pero es ella quien es, quien causa y quien produce su efecto. Todo lo que Dios da a la causa segunda, ella lo tiene.

Dios no es solamente causa del efecto de la causa segunda, sino que es su causa inmediata como lo es la causa segunda misma y más aún. No produce el efecto *por* la causa segunda, produce inmediatamente y a la vez, la causa, el poder de obrar, la operación de este poder y el efecto de la operación. No hace falta imaginar, pues, que *el mismo efecto sea atribuible a su causa natural y al poder divino en el sentido en que resultaría en parte de Dios y en parte de la causa natural; el mismo efecto es enteramente atribuible a los dos de maneras diferentes, como el mismo efecto es enteramente atribuible al útil y también al obrero, agente principal que se sirve de él.*[155]

La dificultad de comprender esta postura, tiende a llevar a una ilusión. Imaginamos la producción por Dios como de la misma naturaleza que la producción por la causa segunda, e incluso —por así decir— superándola. Pero es inmensa la diferencia entre la acción creadora y conservadora que produce el ser de una causa con sus poderes de obrar, sus operaciones y sus efectos, y el ser de esta causa causada con sus operaciones y sus efectos. Los dos órdenes no se suman. No son de naturaleza comparable, ya que uno de ellos no sólo no es del orden de la naturaleza, sino que la trasciende.

---

[152]CG III, 67, 3.

[153]CG III, 67, 5; Cfr. S.Th. I, 105, Resp.: *Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est propria causa esse universalis in rebus omnibus, quod, inter omnia est magis intimum rebus: sequitur quod Deus in omnibus intime operetur.*

[154]CG III, 70.

[155]CG III, 70, 8.

La acción creadora y conservadora divina está con respecto a la naturaleza en una relación análoga a la de la gracia, de la que dice Tomás:

- Gratia, cum non sit forma subsistens, nec esse nec fieri ei proprie per se competit: unde non proprie creatur per modum illum quo substantiæ per se subsistentes creantur.[156]

- Hay quizá una moción de física, pero no es física: Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens quoddam esse incompletum, per modum quo colores sunt in ære, et virtus artis in instrumento artificis.[157] Digamos que como el arte de Liszt estaba en sus dedos.

Este es uno de esos casos en que un pensamiento alcanza los límites del lenguaje, pero el pensamiento es perfectamente claro. Crear seres que sean solo causas de sus propias operaciones, hubiera sido crear seres que fueran por sí mismos causa de su ser, lo que es imposible. La causalidad que ejerce la cosa natural en virtud del poder propio que tiene de Dios es de otro orden que la que ejerce como instrumento de la causa primera. Sería preciso que fuera esta misma causa para poseerla:

- Unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina.[158]

El caso del libre arbitrio no conlleva ninguna dificultad particular: Dios causa que un ser inteligente actúe según su naturaleza, es decir libremente.

Tales son las consecuencias más visibles y más constantes de la metafísica del primado del ser *(esse)* en la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Se podrían señalar fácilmente otras, pero éstas han llamado particularmente nuestra atención. Se detienen todas ellas en el umbral de los problemas propiamente teológicos de los que la inescrutable voluntad divina tiene la respuesta. Pues la voluntad de Dios también es su ser; como este ser, ella se basta y la filosofía se eclipsa ante la Revelación. *Ex parte enim cognoscimus*, dice el Apóstol (1 Cor. 13,9); con este conocimiento, la sabiduría humana debe saber contentarse.

---

[156]De Pot. III, 8, 3m.
[157]De Pot. III, 7, 7m.
[158]De Pot. III, 7, 7m.

COMENTARIOS

Leyendo y releyendo a Santo Tomás con un espíritu de docilidad, que no es más que el deseo de aprender, se siente uno impactado por la fuerza o la claridad particulares de algunas fórmulas. A menudo, he tomado nota de algunas de ellas, especialmente de las que iluminaban ciertos aspectos de la noción de ser *(esse)* tal y como él la concebía. Desde que creo que las comprendí, han venido a ser para mí el corazón de la doctrina... Me parece que gracias a ella se puede profundizar más en la gran renovación de la metafísica llevada a cabo por Santo Tomás.

En las páginas que preceden, solamente he querido dejar detrás de mí un testimonio de la doctrina tomista. Casi habría cedido a la tentación de titular esta notas *Mi Santo Tomás de Aquino*, si hubiera estado seguro de hacer comprender que por ello no entendía otra cosa que lo que, en la doctrina del Maestro, ha alimentado mis reflexiones de largos años. Obsesionado desde mis años jóvenes por el ser y su importancia primordial, no me he podido separar de Tomás de Aquino desde el día en que comprendí que —también para él— todo partía de su noción y a ella volvía todo.

No se malinterpretarán mis intenciones si se toman estas páginas por un resumen fiel del tomismo de Santo Tomás. Nada parece menos propio de su manera de proceder que esta cadena de aforismos encadenados a partir de una sola noción. Teólogo alimentado de filosofía, está en permanente diálogo con todos sus contemporáneos, e incluso con todos los predecesores que conoció. No basta con decir que Tomás de Aquino fue un apóstol; quiere convencer a los demás, particularmente a los filósofos, de la verdad de la fe católica, y conociendo la diversidad de sus principios, los ataca por todos lados ofreciendo un punto de partida legítimo. No hay verdad que no permita acceder a la Verdad.

Este deseo se deja sentir mejor en la *Summa contra Gentiles* en la que tantos capítulos consisten en una acumulación de argumentos tomados de principios diferentes y encadenándose según un orden sobre el que se interroga el lector sin poder nunca estar seguro de haberlo descubierto. Pero la *Summa Theologiæ* donde su pensamiento encuentra su expresión más perfecta, porque debe hacerlo con brevedad, no procede de otra manera. La necesidad de responder a objeciones, ciertamente escogidas por él, pero inspiradas en principios diversos, le obligó paralelamente a diversificar los puntos de vista de donde se formulan sus respuestas. Añadamos que Tomás de Aquino nunca habría elaborado —sin duda alguna— una filosofía lineal e inspirada en un sólo principio. Está el ser, pero está la esencia y el bien, pues todo lo que es es bueno en tanto que es. Además, el ser es acto y el acto es princi-

pio de acción. Ser es tender, y actuar; todos los problemas que se refieren a los diversos ordenes de causas se plantean ahora y el filósofo que argumenta escogerá el que conduzca con más seguridad a la conclusión que busca. El hecho de que Tomás se haya detenido en cinco posibles vías para establecer en su Summa la única conclusión de la existencia de Dios —y seguramente se encontrarían otras mejores en las demás obras—, hace ver suficientemente que quiere multiplicar y mantener tan amplias como sea posible las vías de acceso a la verdad salvadora.

Por tanto, se traicionaría doblemente su pensamiento reduciendo su teología a una filosofía y ésta a una metafísica del acto de ser. Sin embargo, la teología de Tomás de Aquino parece contener los elementos de una metafísica del acto de ser. Se acaba de ver por qué no la ha constituido: él quería una exposición de la verdad de la fe capaz de satisfacer a todos los filósofos, incluso aquéllos que no compartían sus visiones personales sobre el ser. Cuanto más personales fueran —y él sabía que lo eran— se sentía con menos derecho a jugar sobre una sola noción el éxito de su teología. La historia de la Escuela Tomista deja ver cuánta razón tenía en este punto.

La obra de Cayetano, cuyo comentario ha reemplazado tan frecuentemente al texto de la Summa, es el ejemplo perfecto de lo que puede ser un tomismo sin acto de ser. Nos podríamos preguntar qué hubiera pensado Santo Tomás si le hubiera conocido. No creo que se hubiera indignado, ni que se hubiera tomado el trabajo de corregir tan grave deformación de su doctrina. El pseudo–tomismo de Cayetano es una teología, por lo menos, posible. Ha satisfecho a generaciones enteras de teólogos cuya filosofía no tenía por qué acoger a este monstruo aristotélico que es el *esse* concebido en el interior mismo de la sustancia, como acto de la esencia, o quiddidad, o naturaleza y, en su propio orden, más formal que la forma misma de la cual es acto.

No obstante, no se puede amputar al tomismo su metafísica del *esse* sin debilitarlo. Sobre todo, es eliminar de él una noción que —tal como habla de ella— se nota que le resulta muy querida; y de todas formas, sólo puede ser la primera o dejar de existir. Cayetano merece ser felicitado al menos por haber comprendido los términos de la alternativa y haber purificado al tomismo de lo que no podía parecerle una noción adventicia, sin otro garante que Avicena, ese filósofo árabe cuya autoridad se oscurecía en todas las escuelas ante la de Averroes, igual a la del Filósofo mismo. Pero, precisamente, es muy notable que Tomás de Aquino que sigue tan fielmente el texto de los comentarios de Averroes en su exégesis de los escritos de Aristóteles, haya optado desde el comienzo de su carrera en favor de una ontología inspirada en la de Avicena. Su metafísica ofrece un punto de partida posible para una teología cristiana y ante todo, para la metafísica de tal teología, porque como Averroes le ha reprochado muy crudamente, era una metafísica de teólogo.

Esse, Ipsum esse, Hoc quod ego dico ipsum esse, es muy raro que Santo Tomás hable así de una noción como suya, pero es verdad que lo es, pues si el ser tomista no es el de Aristóteles, ni el de Averroes, tampoco es exactamente el de Avicena, aunque quede más cercano a éste que a los otros dos. Esta noción se la ha *apropiado*. También se le encuentra a menudo, como acabamos de ver, interviniendo de improvisadamente para tomar decisión acerca de las cuestiones más diferentes.

No hemos dado más que algunos ejemplos tomados al azar de lecturas espaciadas en más de medio siglo, y que no se proponían más que aprender la doctrina de santo Tomás tal como es, no intentar una reconstitución o restauración de una inspiración cualquiera. Santo Tomás no nos ha dejado teología ni filosofía del *esse*, pero —y esto es ya bastante— nos ha dejado una teología conteniendo los elementos de tal filosofía. Son estos elementos, o por lo menos algunos de ellos, los que nuestra predilección por todo lo que concierne al ser, nos ha inspirado recopilar y disponer según un orden que nos ha parecido al menos, uno de los muchos ordenes posibles, aunque el mismo Santo Tomás hubiera preferido quizás otro. En homenaje a la memoria del Maestro a quien tanto debemos, le ofrecemos algunas de sus propias *aurea dicta*.

Esta metafísica del ser está admirablemente adaptada a la teología de la revelación cristiana. Esto es lo que se le reprocha, como Averroes reprochaba a Avicena servir demasiado bien a los deseos de los teólogos musulmanes. Sin embargo en este caso no se podría dirigir el mismo reproche contra Tomás de Aquino, pues él por lo menos, era verdaderamente un teólogo. Su teología era la del Dios del Éxodo cuyo nombre es EST.[159] La naturaleza tal como la con-

[159]Probablemente releyendo a Moises Maimonides, Tomás de Aquino ha tomado conciencia de la importancia del *Tetragrammaton*, nombre del que se ignora la pronunciación, que los sacerdotes de la antigua Ley guardaban en secreto y que habitualmente se sustituye por otra palabra, como El Señor, Adonai. Este nombre era de alguna manera, el nombre propio de Dios como individuo, como Pedro o Juan si no hubiera mas que un solo Pedro o un solo Juan. Este nombre desconocido parece haber interesado a Tomás porque, a diferencia de QUI EST, no se referiría ni siquiera a la noción comprensible de ser, sino al Desconocido supremo tomado en su misma individualidad. En el estudio muy preciso que ha hecho de esta cuestión, el Rev. Armand Maurer ha mostrado que Tomás de Aquino no tuvo en cuenta el Tetragrammaton antes de la Summa Theologiæ, I, 13, 11, 1m. En este artículo, en que Tomás precisamente establece que QUI EST es un nombre de Dios más propio que *Deus*, porque ha derivado de esse cosignificado en presente; pero si se quiere un nombre que signifique la naturaleza divina, *Deus* la significa más propiamente, porque esto es lo que es, a saber, Dios. *Sed quantum ad id ad quod significandum imponitur nomen, est magis proprium hoc nomen Deus quod imponitur ad significandum naturam divinam; et adhuc magis proprium nomen est tetragramaton quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem.* Decir Dios, es como decir hombre; decir Tetragrammaton, si se supiera decirlo, sería como decir Aquiles.

cibe, está hecha de entes de los cuales, los que están dotados de conocimiento están en camino hacia la visión beatífica del Ser; incapaces de obtenerla por sí mismos, su naturaleza es sin embargo tal, que puede ser capacitada por la gracia, de la que es precisamente función: *ipsa gratia est dispositio naturæ ad gloriam.*[160] Tal sería la obra maestra de un tomismo auténtico: la creación por Dios de un ser inteligente y capaz de conocerlo, pero incapaz de actualizar este conocimiento sin la gracia.[161] Nos introducimos aquí más allá de la filosofía, e incluso de su parte más alta que es la teología natural. Es en ella, tal como Tomás de Aquino la ha comprendido y la ha integrado en su propia teología, en la que hemos encontrado el alimento filosófico más fortalecedor y quizá el más beneficioso, si es verdad que el estudio de la sabiduría nos une a Dios por el lazo de la más estrecha amistad: *Sapientiæ studium præcipue Deo per amicitiam conjungit.*[162]



[160]I Sent., 17, I, 3, ad 3m.
[161]Esta gracia de fe, no se rehúsa por ninguna buena voluntad: *Quamvis non sit in potestate nostra cognoscere quæ sunt fidei ex nobis ipsis, tamen si nos fecerimus quod in nobis est, ut scilicet ductum naturalis rationis sequamur, Deus non deficiet nobis ab eo quod nobis necessarium est* (De Ver., XIV, 11, 2m).
[162]CG I, 2, 1.